学术动态

晚清教民研究述略

刘丽敏

自唐代的景教、元代的十字教、明清之际的天主教在中国的断续传播到晚清的天主教、(基督) 新教和东正教的全面入华，基督教与中国结缘已有 1360 余年的历史。纵观这段历史，基督教每进入一个地区，都相当注重发展信徒。但基督教民作为一个独特的社会群体的真正确立则是晚清以后的事情。此起彼伏、纷至沓来的教案纷争更是使得教民问题成为晚清社会政治生活中的一个热点，甚至焦点。与其在晚清社会引起的广泛关注形成鲜明对比，在学术界，教民研究却长期处于“边缘化”的状态，散轶在中国基督教史、晚清民众意识史、反洋教斗争史、义和团运动史以及近代中西文化交流史等专题研究中，很多情况下只是在其他研究中附带论及，所占比例有限。①

先以中国基督教史研究为例。长期以来，无论是在欧美还是在国内写成的中国基督教史，虽然卷帙浩繁，但大部分情况下，“这类著作始终是传教史。外国传教士们在那里占据了前台。中国基督徒往往被当作配角对待，完全是在幕后活动的”②。即使是关于中国基督徒的研究又多承袭人物研究的传统，局限于上层人士及个别突出的下层基督徒。作为群体的教民，尤其是广大普通的下层教民，虽然他们在人数上占有多数，虽然他们的信仰更具生命力、更丰富多彩，却相对受到忽视，学界大多只是叙及其发展概况、总体特征，此外便未能作出深究。

至于中西文化交流史视野下的基督教研究，则主要呈现出两种理路：一是对中西文化区别与联系的哲学及神学层面的理论探讨，由此对中国基督教的整体作出定位与评价，教民被涵括在“中国基督教”之中，几乎未能给予独立的观照；二是对传教活动或者说传教事业的研究，这里常常突出两个重点，即明末清初的耶稣会士和晚清以来新教的相关活动，仍然沿袭着传教史的模式，只是突出了文化方面的影响。

在反洋教斗争史及义和团运动史研究中，学者们一般都是在探讨反洋教斗争或义和团运动的起因、经过以及对反洋教斗争或义和团运动的性质进行评价时，才会注意到教民的存在，多认为教民的恶劣行为是激起教案的一个重要原因，将教民与教会看作是一组同义词，而很少注意进行更深入的有区别的分析。

总体说来，20 世纪 80 年代之前的教民研究是相当薄弱的。教民在被学术边缘化的同时，教民研究也成了边缘的学术。这种局面的出现很大程度上受决于研究路径的局限。

20 世纪 80 年代以来，史学界逐渐解放思想，拓宽视野，发掘史料，使教民研究开始呈现出新气象。就国外史学界而言，其最突出的变化是“中国中心观”的提出，它突破“冲击—回应”成说，启发学者们将汉学研究的视野投向中国自身，挖掘中国社会内部的各种因素与中国社会发展演变之间的内在联系，表现在

[收稿日期] 2004-11-15
[作者简介] 刘丽敏（1978-），女，中国人民大学国际关系学院 2002 级博士研究生；北京 100872

中国基督教史(尤其是晚清基督教史)以及中西文化交流史等研究上，就是推动中外学者走出“文化侵略”与“文化征服”等框框，由以往偏重于研究传教士对中国造成的正、负面影响，转向探讨基督教在中国这一复杂的文化生态系统中是如何生长起来的。这一转变强调的是中西双方的适应及协调，虽然其路向是否精当尚可讨论，但由此而探讨中国人对基督教的应对时，广大教民也就自然不能再被忽略不计了。国内史学研究的新局面则突出表现在文化史、社会史研究热潮的兴起，史学界力图借鉴文化学、人类学、社会学、社会心理学的理论与方法去重新审视历史，下层民众的思想意识和社会活动引起部分学者的关注，推出了一批相当有含量的学术成果。虽然基督教民在晚清民众中所占比例甚微，但不可否认，基督教信仰已成为晚清民众宗教信仰的一个不可忽视的组成部分。因此，我们在探讨晚清民众意识的发展与演变时，如果撇开基督教民的意识状态，那么，我们的考察一定是未完成的、不充分的。在以上形势的推动下，教民问题逐步走入学术研究的视野，以教民为主题的论著业已出现并日趋深入。

一

现将学界的相关研究成果按主题加以分类、综合，评述如下:

1. 入教原因

对于教民入教的原因或者说入教动机、皈依动机的探讨一直是教民研究的重点和热点，它是蠡测教民信仰状况，对教民群体进行社会定位与评价的基础。20世纪80年代以前，沿承宗教传播或政治批判的思路，教民的入教原因或者被统括为宗教信仰，或者被贬斥成世俗功利，其中的多样性与复杂性被忽视了。进入80年代以后尤其是近十几年来，学者们已经注意到，在宗教信仰与世俗功利的两极之间存在着复杂的中间环节，他们既肯定促使大部分中国人入教的“不是哲学上的关切，而是非常实际的问题”，又认识到很多教民抱有世俗功利与宗教信仰的双重期待③。因此，德国学者余凯思认为作出这样的结论似乎更为恰当:“宗教因素和世俗因素，实用主义因素和理想主义因素总是不可避免地交织在一起，尽管有时宗教因素比重大些，有时物质因素大些”④。很多学者也作出了类似的表达。

学者们在力求客观、全面地评价教民入教的动因时，对具体的入教原因则展开了日趋深入、细致的探讨。大致可以分出两个方向：一是运用宗教学、心理学的视角，深入教民的内心世界，将纷繁复杂的皈依动机加以分类诠释，许蕾缕分出两大类(共计八种)皈依动机。第一大类包含三种主要的入教动机:(1)家庭(家族)影响型;(2)世俗功利型;(3)政治需求型。第二大类总为其他动机，又细分为宗教功利型、心理需求型、价值评判型、彼岸需求型、教理思索型五种⑤。透过她的分析，我们可以看出，教民入教的动机其实相当复杂，某些情况下甚至是很个人化的，并非“获得政治安全和生活保障”能够全盘统括的。

二是充分借鉴社会学的方法，综合考虑晚清社会的各种因素来探讨教民入教的原因。苏萍在《谣言与近代教案》中，通过对道光朝教民的职业、入教原因、教案领导人物和民教冲突首事人物的统计以及对教民言论、行为的分析，认为:“中国社会盛行的泛神色彩”、“功利主义价值观念”与近代中国社会政治的黑暗、司法的不公、民生的艰难是导致教民入教求庇护及仗教生事的主、客两方面的原因。入教是民众与官绅争夺生存资源的工具，“是采用病态的，依附于外国教会势力反抗现存统治秩序”的行为。所以，“教民是近代社会的畸形儿……教民的行为是官逼民反的变型形式，是近代社会的病态现象，而这一切是由近代中国本身就是病态社会所决定的”⑥。这一观点可能还有争议，但它体现了作者结合整个中国近代社会来探讨教民问题的思路。

另外，学者们还注意到了特殊人群的入教问题。在传教史上，曾多次出现民间教派成员(个人，有时甚至出现整个教派)入教的现象。周锡瑞认为主要是为形势所迫，是为了寻求强大的教会势力的保护，“逃避政府的迫害”。但同时他也注意到了中国民间教派与基督教在教义上的相似性以及教会领袖个人魅力等因素的作用，进而提出，我们不必因显而易见的世俗

动机而抹杀纯洁教徒的存在，教门分子在入教后也可能成为虔诚的基督徒[⑦]。裴士丹也注意到了民间教派与基督教在内容以及双方的教徒在宗教实践形式上的相似之处，从而对教民入教的动机以及基督教在中国的性质提出了颇为大胆的论断：基督教只是“一系列已在中国许多地区创立和滋生的非正统宗教和教派”的另一类型而已，基督教民“入教的动机可能同参加一个传统的中国教门没有多大差别”[⑧]。苏萍则从传教士一方寻找原因，认为传教士之所以吸收民间教门分子以及匪类、痞棍入教，“一方面与传教士希望有更多的中国人皈依基督教的急迫心理有关”，另一方面则与基督教的教义如“原罪”、强调“悔改”有直接关系[⑨]。同一般平民相比，民间教派的教徒是否更易于接受和加入基督教？对此，巴斯蒂、李仁杰根据各自在直隶的区域性研究，认为二者之间没有必然的联系。

总体看来，80 年代以来的研究似乎是试图在宗教原因与世俗原因之间寻求一种平衡，而实际上，它反映了学界走出宗教传播与政治批判两种模式的局限探求历史真相的努力，同时也反映了历史学与其他相关学科的相互借鉴与融合。

2. 社会位置

基督教民是晚清社会中的一个特殊的社会群体。对于这一群体的社会位置的探讨也是教民研究的一个热点。近期的研究成果主要表现为：(1) 注重定量分析。学者们根据各自掌握的史料，对教民的社会构成包括年龄、性别、职业以及经济水平等情况进行数据统计与抽样分析，这为教民研究的进一步深入提供了一个坚实的起点。在《基督教与近代山东社会》一书中，陶飞亚、刘天路根据教会资料就第一批入教的山东新教教徒作了抽样分析，对于他们中的秘密社会成员、经济困窘者、旧文人欲谋出路者、因欲学文化和羡慕宗教艺术而入教的人等等，分别提出了比例数据[⑩]。许蕾、赵英霞、苏萍则对较之新教势力更大的天主教民的构成作出了统计与分析[⑪]。(2) 对教民群体的社会地位、性质与作用作出评价。顾卫民从社会史的角度对中国基督教史进行了研究梳理，认为：“基督教新教和天主教在近代的中国信徒，是一支有别于传统的士、农、工、商的特殊的社会群体，他们多数是下层社会中的印刷工、贩夫走卒、渔民、农人、客家人，即使有一部分殷实的商人，也因为他们拒绝参加科举、步入仕宦而游移于上层社会之外。这种情况，自‘礼仪之争’以后一直没有发生根本的改变。他们在事奉自己的信仰时，都严格按照教义和教规行事，由于东西方宗教观念和礼仪的差别，他们的宗教感情、行为和礼仪方式，因与当地的习俗悖离而常常遭受官厅和一般社会人士疑忌、误解和讥讽，被目为社会不容的异类。作为社会阶层，他们依附于外来文化或外来势力，作为中国人，他们的民族感情并没有泯灭，并由此产生痛苦不安和复杂矛盾的心态。”[⑫]这一总体性的认识是颇为深刻和中肯的。

3. 民教关系

对于民教之间的关系，以往学界关注的主要是冲突，亦即教案或反洋教运动研究。上世纪 50 至 60 年代有一些论著涉及此专题，其中，李时岳的《近代中国反洋教运动》[⑬]运用唯物史观对近代中国的反洋教运动展开分析，在当时产生了较大的影响，但这一时期的研究基本上囿于“反帝”的框架，研究范围有限，结论也较为简单。80 年代以来，关于民教冲突的研究出现了空前繁荣的景象，除了对此前讨论的问题进行深入研究之外，学者们还借助一些新的方法如计量历史学、文化学、社会学等的方法，使研究的范围和深度远远超过了“文革”以前。相关研究成果主要表现在以下三个方面：

(1) 关于民教冲突起因、性质的争论

关于民教冲突起因、性质的争论可以说是民教冲突研究中的一个历久不衰的热点。关于冲突的起因，学术界公认存在多种因素，但究竟何为主要原因，则众说纷纭。在 20 世纪 50 至 70 年代的大陆学术界，较为普遍的观点是“侵略”说，即认为民教冲突是西方列强及其传教士侵略压迫中国人民的结果，晚清教案是中国人民反对外来侵略斗争的一个重要组成部分[⑭]。进入 80 年代以来，“中西文化冲突”说开始挑战“侵略”说。其实早在 1947 年，王文杰即已提出教案是“中国旧传统旧礼俗对新

的西洋宗教势力的排斥和斗争，它是中西精神文化的冲突”[15]。部分学者继承并发展了这一观点，如李定一在分析教案迭起的原因时，也强调了文化传统和风俗习惯的对立与冲突[16]，陈银昆更以“本土化”（Indigenization）和“本土运动”（Nativism）等新概念来阐释教案中的中西文化冲突[17]。国外也有学者持类似的看法，如柯文在其《中国与基督教》一著中即提出，中国人反教思想的主要基础是儒家正邪对立（Heterodoxy—Orthodoxy Antithesis）的观念和“辟异端”的精神。

“中西文化冲突”说虽然启发了学界从文化的角度重新审视民教冲突，但也引起了一些学者的不同意见，有的认为“中西文化冲突”这一提法失当，“中国人在反对西方教会侵略势力的斗争中，用中国的传统儒学作为武器去抵抗基督教，只是表现为中西精神文化范畴以内的局部冲突。西方文化是一个整体概念，中国文化也是一个整体概念，不宜把这种局部的冲突，概括为整体的中西文化冲突”[18]。有的认为文化冲突在近代教案中所起的作用是有限的，“只能是次要的原因”，“近代教案发生的根源乃在于损害中国主权的传教特权”[19]。有的进一步指出：“这种中西精神文化的局部冲突，表面是思想文化斗争，实质是中华民族反对殖民主义侵略扩张的政治、经济斗争，反映了资本帝国主义和中华民族的深刻矛盾。”[20]

（2）民教冲突的具体考察与个案展现

无论“侵略”说还是“中西文化冲突”说，虽然它们都试图揭示中国人反教的根本动因，但同时又都不同程度地忽略了对晚清社会面临的特殊历史环境的观照，因而无法涵盖民教冲突的所有方面。以冲突的原因论，它实际上是经济利益的纠纷、政治权力的博弈、社会资源的争夺、风俗习惯的冲突等多种因素相互交织错杂的结果。至于冲突的方式、经过、结果以及影响更是因人、因地、因事而异，必然中蕴藏着无限的偶然。如何从政治、经济、文化、社会、心理等多角度多层面将民教冲突的来龙去脉加以立体化的展现仍是学界目前及今后努力的方向。就现有的成果来看，范正义、赵英霞等人的研究较为突出。范在《清末中西祭祖纠纷与中国教民》[21]一文中，探讨了祭祖纠纷如何从民教之间的经济利益的争夺质变为中西文化的冲突。另外，作者还对教民在产权利益、族群归宿与外来信仰之间无从抉择、摇摆变易的两难心态作了细致入微的刻画。赵的《乡土信仰与异域文化之纠葛—从迎神赛社看近代山西民教冲突》[22]一文则以乡土社会的迎神赛社为视点，考察了迎神赛社的历史渊源与社会功能，认为西方传教士禁止教民参加迎神赛社活动，损害了乡绅的领导权威，也使民众的文化心理需求得不到满足，从而导致民教之间的戏乐纠葛，而严重的干旱又将这一纠葛推向高潮。这类研究，旨在通过特定地域、特定个案的考察，力求全面地展示民教冲突的动因和面相，在此基础上给予客观的评价。这比将民教冲突解释为单一的政治或文化原因，可能更接近于历史的真相。

（3）关于教民在民教冲突中的作用的争论

在探讨民教冲突的起因、经过时，教民的作用引起部分学者的注意。80年代以前，多数学者都认为冲突的责任主要在于教民，教民依仗教会特权对民众的压迫、欺凌是民教冲突的主要原因之一。80年代以来，主要通过对义和团运动兴起原因的深入探讨，在这一问题上出现了争论。有些学者认为，在民教冲突中，教民是无辜的受害者，是中西文化冲突的牺牲品；有的学者甚至将义和团的“打教”归因于封建蒙昧主义，认为拳民在封建蒙昧思想影响下反洋教，“杀戮、摧残信洋教者”，“犯下了不可饶恕的罪行”[23]。言词虽然有些偏激，但可以看成是对以前的单一思维的一种反动。另一些学者则对义和团运动及民教冲突作了更为理性、深入的考察：“民众的爱国反侵略运动，以早已成为历史陈迹的纲常礼教和神教迷信为重要思想武器，又使得这场斗争对西方文化的多重机能缺乏明智的选择，蒙上浓重的封建性和情绪性的色彩”[24]，常常陷入盲目排外和自我禁锢[25]，是“乡村民族主义”[26]的表现。“近代民教矛盾，除洋教士侵略压迫中国人民的民族矛盾外，还有一部分是入教与未入教的中国农民内部的矛盾。这种矛盾在某种意义上说是中国社会传统匪患在近代的特殊继续，是中华民族优良传统和劣根性大搏斗在近代的特殊表现。在这一矛盾和斗争过程中，作为反教

农民有反帝爱国的一面（特别是中后期教案）。作为教民与未入教农民之间的斗争，也有是非、善恶、正邪之分。但双方都有大量的非爱国主义行为，加剧了教案灾难性的后果"[27]。

历史的发展从来不是单向的线性的运动，伴随着基督教与中国社会冲突而来的，也有在某些方面融合与适应的过程。部分学者在研究民教冲突特别是义和团运动时，通过对大量原始档案的查阅，注意到民教冲突存在明显的区域性和差异性，从而展开了对民教关系中的融合倾向的追索与思考。如陶飞亚就曾提出，在义和团运动时期，由于布道策略及对教徒的吸收方式等方面的不同，山东社会各界与天主教势力之间矛盾尖锐，但对新教却表现出一定程度的容忍，新教事业因而也得到一定程度的发展[28]。民教关系不仅存在教派的差异，即便同一教派，其不同的基层团体在当地社会所受的待遇也是不尽相同的。巴斯蒂在查阅巴黎法国外交部档案馆收藏的反映义和团运动期间华北天主教教民所受损失的详细清单（手稿）时发现，在遭受损失的程度方面，华北各堂区、代牧区和传教会之间的差异很大，由此提出问题：同样在义和团非常活跃的地区，一些教民为何并怎样幸免于难？巴斯蒂集中考察了直隶省的正定府代牧区，因为在义和团运动中，与其相邻的大部分代牧区都发生了屠杀数千教徒的惨剧，而正定府代牧区只有150名教徒遇难，而且不需将索赔归入“大赔款”内汇算。巴斯蒂认为出现这一“奇怪的现象”的原因在于：由于代牧区的教会领导采取了一系列积极有效的策略去融入当地的社会，该地区的“天主教教民逐渐从出于防范的自我封闭状态进入与当地其他居民基本和睦相处的状态”[29]。

当然，正定府的资料尚不足以支持我们对民教关系的整体状况作出新的定义，但它至少表明，仅据教案频发地带的史料得出的结论也不应该被普遍化，对教民及其与当地社会的融入情况进行深入具体的研究是十分必要的。

4. **意识状态**

学界对于教民意识状态的关注与研究可以说是晚清民众意识、太平天国宗教、义和团思想意识和社会心理等相关研究深入发展的一个必然要求和自然结果。

如前所述，随着学界视野的下移，下层民众的社会活动和思想意识引起部分学者的关注，出版了一批相当有含量的学术成果，如：李文海、刘仰东的《太平天国社会风情》（中国人民大学出版社，1989年）、程歗的《晚清乡土意识》（中国人民大学出版社，1990年）、夏春涛的《太平天国宗教》（南京大学出版社，1992年）、张鸣的《乡土心路八十年——中国近代化过程中农民意识的变迁》（上海三联书店，1997年）；侯杰、范丽珠的《中国民众意识》（山西教育出版社，1999年）与《世俗与神圣：中国民众宗教意识》（天津人民出版社，1994年第一版，2001年修订再版）等等。尽管这些著作尚未直接或系统地触及晚清教民的意识，但他们对晚清民众意识的整体考察以及对太平天国的宗教、风尚、义和团民思想意识等的重点描绘，为教民意识研究的兴起作了良好的铺垫。

直接推动教民意识进入学术视野的是关于义和团思想意识与社会心理的研究。这一研究起步较晚，在80年代中期才形成气候，但发展迅速，十几年的时间即已达到相当高的水平。在学者们对义和团民的思想意识展开日益深入细致的剖析时，却始终无法回避诸如此类的诘问：如果说义和团的仇洋灭教是由于农民的“狭隘意识”所致，那么如何解释恰是贫穷的农民才率先入洋教这一现象？如果说文化隔膜与认知误区使乡间民众形成一种扭曲的洋教观，那么又如何解释教民入教的热情与信教的虔诚？虽然不能说教民完全消除了对西方宗教的文化隔膜与认知误区，但他们是如何减少、克服这种隔膜与误解的负面影响最终完成对异域信仰的皈依？诸如此类的诘问大多基于对这一事实的思考，即生长在乡土社会的教民，他们的社会身份与文化标记依然是“农民”，入教与反教、护教与“打教”等对立的行径往往出于同类的动机和心态。当我们从戏曲文化、巫觋风习、天运观念、全神崇拜、禁忌习俗等乡土文化资源中挖掘拳民意识的根源时，我们不能忽略这一点：这些资源可能同样是孕育教民意识的精神底蕴，是教民的文化根基。因此，可以说民众的意识与行为并没有单一的发展取向，它存在多种演进的可能。正是经由这

样的诘问与反思，教民意识渐渐进入部分学者的研究议程。

目前，关于晚清教民意识的研究成果主要体现在对教民的信仰状态与政治意识的探讨上。教民是在中国传统文化和民俗信仰所笼罩的大环境中理解和接受基督教信仰的。在教民的信仰世界中，其固有的知识经验和信仰资源与基督教信仰之间是一种什么样的关系？教民的信仰表现出那些特色？在这一信仰状态的指导下，教民的价值观、处世观以及以此为指导的行为发生了怎样的变化？一些中外学者对此做出了相应的研究，并且出现了有益于深化研究的论争。程歗、许蕾的《近代天主教民信仰研究》一文以教民的“天主”信仰为切入点，探讨了中国近代天主教民天主信仰的文化心理基础与信仰特色，认为：近代教民的天主信仰是以传统的“天”的观念、本土的宗教意识和生活经验为基础，不同程度地接受和改造天主创世说而形成的，其信仰的重心表现为企求世俗需要的神功崇拜，他们对“天主”的形象和神性的理解是独特的，由此作出结论：晚清天主教民的天主信仰在总体上没有超越传统的“天命”观，抱有政治侵略和文化同化目的的外国教会未能在近代中国造就成一批西方式的信徒[30]。柯文则提出，在1900年的义和团运动中，拳民、教民各自对旱灾、战争的不同解释以及双方的互相诋毁中蕴涵着丰富的宗教因素，因而认为这是一场宗教意义上的战争[31]。视角较为独特，观点也颇为新颖，但由此也可以推导出一种结论（虽然作者未作出明确的表述）：拳民与教民的冲突是两种信仰体系的对立。对此，中外学者有不同的看法。梁元生提出拳民与教民“这一对站在相反地位的两个截然不同的群体”之间具有文化上的联系，并从宗教义理和宗教活动、共同的社会性格及徒众的互动三个方面作出了初步的探讨[32]。美国学者李仁杰也注意到民教冲突的双方不仅在性别、年龄，而且在教育水平和职业方向上都极其相近，甚至双方有功名的人数也极相近，认为：“作为基督教徒的教民与非基督教徒的平民没有多大差别。他们都是那些在地方上心怀不平的人，与在冲突最后阶段的义和团一样，天主教堂有时也被称作一种报复的工具。”[33]程歗、谈火生则沿着前述晚清教民天主信仰中国化的思路，以1900年的直隶为中心，具体探讨了在面对生与死的抉择时，基督教的教义是如何成为信徒的信仰资源而被启用，并同中国本土的各种文化因素发生复杂的互动和交错，从而被编织为一种特殊的信仰状态的，最后令人信服地提出：“就中国拳民和教民双方而言，这种白热化的冲突并不完全是两种信仰体系的绝对对立，而是经过一种非常复杂的图景，不同程度地反映了双方对于中国本土各种文化资源的分别解释和改塑，用以表达各自事业的正义性。这种根植于政治和经济事实中的解释和改塑，将同一种资源系统推向了表层分裂而深层相通的两个极端，也在一个极端的情境下浓缩和凸现了多少代中国乡土教徒将本土文化向西方教义悄悄移植的文化景观。”[34]

二

总体而言，20世纪80年代以来的关于晚清教民的研究成果是比较突出的。但对几个关键问题的关注仍似不够充分，留有很大的可供开拓的空间。笔者就此提出个人的几点浅见，以期将教民研究推向深入。

1、教民的社会位置。综合当前学界关于教民的经济状况、政治地位、社会处境等的考察与叙述，似乎可以用社会学界当下较为流行的一个词汇——“弱势群体”加以概括。无论相关研究者在其表述中有没有明确地使用这一概念，但大体上都多少是运用这一概念来揭示教民的社会位置的。而在笔者看来，这一概念虽然接近于晚清教民所处的社会事实，但未必趋于精当，因为结合相关史料，在一些特定的地域，尤其是教民村落相对集中的区域，有外国教会保护的教民实际上处于相对强势。另外，以“弱势群体”为内涵的表达关注的主要还是经济、政治、社会的层面，因而多少保留了诸如“吃教者”、“仗教者”等社会定位的暗示，仍然忽略了部分因为心理需求、道德向往、彼岸追寻、教理思索等原因而皈依的教民。有鉴于此，笔者试着提出“短缺群体”这一概念来统括教民的社会特征。“短缺”是借自美国学者查尔斯·Y·格洛克的一个概念，英

文原文为“deprivation”，含有被剥夺、丧失等意，社会学界用它来表示人们需要有或应该有的东西却由于某种原因而没有得到。香港社会学将其译为“短绌”，“绌”也就是“短缺”。格洛克区分了经济的、社会的、机体的、伦理的、心理的等五种类型的“短缺”，并以此来解释宗教群体的起源。晚清教民的入教其实也可以从这五种类型的短缺展开分析。因为涉及宗教信仰时，“强势”与“弱势”是相对的，不容易界定与把握，政治、经济与社会地位的强势并不能保证机体的健全以及心理、伦理等主观方面的完满。“短缺”却能大体概约之，而且，在“短缺”与“弱势”之间，常常存在着因果的联系。所以，如果要对教民的社会位置作一个概括的话，“短缺群体”似乎是一个比“弱势群体”更为贴切的概念。

任何概念都有局限，“短缺群体”同样面临检验。笔者最终的目的还是期望借助于这一概念，使人们能够真正意识到教民群体的出现曾经历一个复杂的过程，它是晚清中国政治、经济、军事、外交、文化、社会等各方面因素合力的结果。这些来自各个方面的力量又是通过教徒个人的人生际遇得以发生作用的。因此，在对教民进行研究时，应当树立宏观视野，把教民放到整个中国近代历史这一大背景中(必要时甚至应该上溯到唐元明清时期)，从中西文化交流、中国基督教的传播发展、国内国际政治格局的变易、中国近代社会结构的变迁等多个角度加以综合性的考察，注意到这一群体在宗教、政治、社会、意识形态等方面的多样性和复杂性，只有这样，才能全面地理解和评价教民在近代中国历史上的影响，才能近似地还原出他们的本来面貌，由此深入对中国近代社会的认识。

2、民教关系。如前所述，当前民教关系研究的重点仍然在于民教冲突。如何深化民教关系的研究？以下几个方面的努力也许是必要的。

首先，立体化地展现民教冲突。这在前文已有所提及，即在重点考察一些典型教案时，要摆脱传统教案研究的单一模式，注意到冲突的方方面面，力求全方位地呈现出民教冲突的复杂图景。此外，我们还应该将目光由教案的地震带投向更广阔的晚清社会，关注区域及教派间的差异。中国地广人多，区域间界限分明，少数民族聚居区与以汉族为主的地区之间、边疆与腹地之间差异较大，而即使在以汉族为主的地区，由于地理、气候、历史等原因，在大同之中也都略有差异。另外，基督教本身一分为三，三教之间以及天主教各修会、新教各差会、东正教教会内部在教义的理解、传教方式等方面又各有差别和分歧；再加上西方各国对本国教会的政策各不相同，整个教会的利益、各自教派的利益以及国家利益等等互相交错，冲突与合作时隐时现、纷争不断。因此，在深入民教冲突的研究时，必须将这些具体的因素考虑进去，尤其要注意到区域及教派之间的差异，在分别探讨区域差异和教派特色的基础上，综合归纳出教民可能具有的普遍特征。

其次，突出教民的主体性。民教关系中的“教”实质上具有四个方面的内涵，即教会、教士、教民以及在这三者身上得到不同程度体现的基督教文化。四者既有联系又有区别。无论民教之间是暴烈的对抗还是和缓的共处，民教关系的实现最终都落实到了教民与非教民这两个社群身上，他们是实践民教关系的主体。因此，在今后的民教关系研究中，我们是否应该突出教民的主体性，以此为视点来深入体察其与教会、教士，以及与基督教文化之间的关系，给予曾经长期淹没在教会、教士、以及基督教文化的光影中的教民以独立的观照。

第三，常常被视为整体的“民”事实上也有着复杂的构成，需要作出具体的分析。若以信仰状态为据，晚清民众大致可以分为按民俗信仰来生活的平民、佛道信徒、民间教门信徒与基督教教民。这些不同的群体由于信仰及其他方面的原因，他们对教会、教士、教民以及基督教文化的态度是有差异的，而教民与这些群体在社会、文化及信仰上又有着千丝万缕的关联，我们在探讨民教关系时应该考虑到这些差异和关联。

第四，加强对冲突类型以外的民教关系的研究。民教之间并非总是处于绝然的对立状态，大量民教冲突的存在并不能排除某些地区的民教之间的相互融合与和谐共处。而且，我

们也要辨证地看待冲突与融合，特定的冲突可以看成是融合过程中的一种特殊方式，在文化交流中尤其如此。此外，同民教冲突一样，民教融合也并非千地一面，融合的原因、程度、方式等往往因地、因人、因教以及其他方面的具体原因而各有不同。因此，我们在展开民教融合的探讨时，也要结合特定地域的具体情形作出具体的分析，以便为更宏观的综合考察提供线索。

在冲突与融合之外，民教关系或许还有其他存在形态，如民教疏离。因为历史及当时的现实等多种多样的原因，教民群体往往与当地社会处于一种隔绝的状态。教民的相对自我封闭状态是如何形成并得以保持的？对这类问题的探索将有助于勾勒出民教关系发展的多元趋向，也有一定的现实意义。

3、教民的意识状态。关于教民意识状态的研究虽然起步较晚但成果突出，目前的不足主要在于尚不够全面。如在具体意识的探讨中，重点主要放在信仰状态与政治意识上，对于伦理意识或者说日常意识（包括如处世态度、价值取向、道德情操和社会理想等方面[35]）以及民族意识等等这些教民意识不可或缺的重要组成部分，却几乎未作出专门的探究。即便是作为研究重点的信仰状态，严格说来也是不够全面的。参照宗教学的理论，信仰状态应该包括宗教意识、宗教知识、宗教礼仪以及日常的宗教实践等等，而目前的研究主要聚焦于一些核心观念如天主观、灾难观、灵魂观、生死观等等，尚未由点及面地描绘出教民信仰的完整实相。而且，这些研究多以教案及义和团运动为背景，考察的主要依据是教民由冲突而激发出来的言行。这种路径有它自身的合理性，因为深层的信仰状态在日常生活中往往隐而不彰，难于测试，而在生死悬于一线的极端情境下，“原先潜藏在无意识层面的各种知识资源在形势的逼迫下都浮现到意识和行动层面上来了”[36]。但同时我们不能排除，这些言行有可能只是极端情境下的特殊表现，具有一定的暂时性、突发性和变异性。因此，我们必须回归于对常态亦即教民日常的意识、行为与生活的考察，两厢佐证，作出的结论才不至于偏颇。

4、教民日常的生活与行为。对教民日常的生活与行为进行鞭辟入里的深度刻描，不仅是全面研究教民信仰状态的一种途径，也是深化整个教民研究的需要。在日常生活中，教民是如何行动的？他们是怎样融入或者疏离当地社会的？在宗教活动、生产活动、乡土人际交往以及家庭生活中，教民是如何完成各种角色与身份的转换并求得信仰的平衡的？由于对民教冲突的集中关注、以及“教民与一般民众的生活没什么两样”等简单化认识的局限，再加上史料的缺乏，以往我们对于这些问题都未能给予足够的重视。

总之，“教民问题是一个庞大而复杂的问题”。透过教民这个历史窗口，通过对这个在近代时政旋涡中沉浮起落的特定社群的心路历程与生存境遇的深勾重描，不仅有助于我们理解西方政治侵略与文化征服对中国下层社会的影响，也将推动学界对中国基督教史、晚清民众意识史、反教会斗争史、义和团运动史以及近代中西文化关系史等专题的研究。我们期待着新成果的出现。

---

①关于基督教的称法曾一直困扰着学术界。国内惯常的叫法是：天主教、（基督）新教（民间一度又称耶稣教）和东正教，三者总称基督教。目前，经过学界的一致努力，开始采用港台学者的做法，即将全称意义上的基督教称为基督宗教，然后分别为天主教、基督教和东正教。笔者认为这种称法较为科学，值得提倡，但本文出于行文方便的考虑，仍然沿用以前的习惯称法。教民，即中国基督教民的简称，包括信奉天主教、新教和东正教的所有中国居民。但由于东正教势力在中国一直微弱，即使在 1858 年中俄签订《天津条约》，规定俄国东正教传教士可以进入中国内地自由传教之后，东正教也未获得大的发展，到 1900 年义和团运动之前，全国东正教受洗信徒不超过 700 人（中国社会科学院世界宗教研究所编：《中华归主》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 1072 页）。因此，本文中的教民主要是指天主教教民和新教教民，尤偏重前者，因为二者相比，天主教在中国传播的年代更为久远，且更注重在下层社会发展信徒。

②［法］沙百里著，耿　、郑德弟译：《中国基督徒史》，中国社会科学出版社 1998 年版，导言。

③参见李榭熙：《19 世纪中期（1835－1860）华人浸信会教民的曼谷－香港－潮州跨国网络》，东南学术，

2002 年第 1 期；胡卫清：《双重拯救之路：以近代潮汕地区的基督教会为典型个案》，载卓新平、许志伟主编《基督宗教研究》（第五辑），宗教文化出版社 2002 年版。

④㉙㉛㉜（德）余凯思：《宗教冲突：德国传教士与山东地方社会》；（法）巴斯蒂：《义和团运动期间直隶省的天主教教民》；柯文：《义和团、神和基督徒》；梁元生：《从“惨剧”到“神迹”：义和团史学与山东基督教》，载苏位智、刘天路编《义和团运动一百周年国际学术讨论会论文集》，山东大学出版社 2000 年版，第 620、464－496、59－81、533－553 页。

⑤张鸣、许蕾：《“拳民”与教民——世纪之交的民众心态解读》，九州图书出版社 1998 年版，第 177－188 页。

⑥⑨苏萍：《谣言与近代教案》，上海远东出版社 2001 年版，第 143－161、155－156 页。

⑦（美）周锡瑞著，张俊义、王栋译：《义和团运动的起源》，江苏人民出版社 1998 年版，第 96－100 页。

⑧㉝㉘（美）李仁杰：《华北农村的宗教与权力——义和团运动前直隶地区的天主教》；陶飞亚：《19 世纪山东新教事业与民教关系》，载中国义和团研究会编《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版，第 486－492、439－455 页。

⑩陶飞亚，刘天路：《基督教会与近代山东社会》，山东大学出版社，1995 年版，第 132－133 页。

⑪三人的资料来源分别为：1920 年北京救世堂（北堂）出版的《北京拳时教友致命》；1911 年出版的《1900 年山西殉教者事迹》一书（拉丁文本）；《清末教案》第一册。

⑫顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版，第 145 页。

⑬李时岳：《近代中国反洋教运动》，人民出版社 1958 年版。

⑭⑮参见史岩：《第三届（1989 年）近代中国教案学术讨论会综述》，载《社会科学研究》1990 年第 2 期；吴金钟：《近代中国教案史研究综述》，载《近代中国教案研究》，四川省社会科学院出版社 1987 年版。

⑮王文杰：《中国近世史上的教案》，私立福建协和大学中国文化研究会 1947 年版，第 6－7 页。

⑯李定一：《中国近代史》，台北，1953 年，第 205 页。

⑰陈银昆：《清季民教冲突的量化分析（1860－1899）》，台湾商务印书馆 1991 年版，第 3 页。

⑱⑳涂鸣皋：《对近代中国教案研究中几种观点的商榷》，载《近代中国教案新探》，黄山书社 1993 年版。

⑲路遥：《论近代中国甲午战前的教案与反洋教战争》，《山东大学学报》1990 年第 1 期。

㉑厦门大学学报（哲学社会科学版），2002 年第 5 期。

㉒《清史研究》，2002 年第 2 期。

㉓参见王守中：《毓贤与平原教案》，《北方论丛》，1992 年第 6 期；王致中：《封建蒙昧主义与义和团运动》，《历史研究》1980 年第 1 期；周兴春《用现代文明意识去审视评判平原起义及义和团运动》，1999 年平原学术会议论文未刊稿。

㉔㉟程　：《晚清乡土意识》，中国人民大学出版社 1990 年版，第 191、25 页。

㉖张鸣、吴静研：《近代“乡村民族主义”的兴起和新“十字军”东侵》，《中国人民大学学报》，1996 年第 2 期。

㉗徐梁伯：《反洋教斗争中的农民爱国主义探微》，载《近代中国教案新探》，黄山书社 1993 年版。

㉚程　、许蕾：《近代天主教民信仰研究》，湖北大学学报（哲学社会科学版），1996 年第 6 期。

㉞㊱程　、谈火生：《灵魂与肉体：1900 年极端情境下乡土教民的信仰状态》，文史哲，2003 年第 1 期。